

BŰN ÉS ÖNAZONOSSÁG

UNGVÁRI-ZRÍNYI IMRE

ABŰN AZ ERKÖLCSI GONDOLKODÁS alapító fogalmainak egyike. Alapvető támpont az emberi létmód, illetve valamely cselekedet, szándék vagy projektum erkölcsi jelentőségének/értelmének az elgondolásában. A filozófiatörténet tanúsága szerint a bűn értelmezésére számtalan megközelítés kínálkozik. Ilyenek a tragikus bűn-értelmezés, a bűn teológiai fogalma, a bűn létrendi megközelítése (mint a jó hiánya), bűnnek az emberi végességből való származtatása, a bűn formális, természetjogi fogalma, a bűn világtörténelmi értelmezése stb. E fogalmak és koncepciók sokfélesége, bár mindenikük a bűn-jelenség számos fontos aspektusát tárta fel, azzal fenyeget, hogy ellentmondásossá teszi gondolkodásunkat az erkölcsi jelenségnek erről a legáltalánosabb ismert mozzanatáról. A bűnnek az önazonosság szempontjából való értelmezése olyan kísérlet, amely a bűn erényetikai, fundamentálonológiai és elementáretikai aspektusait összekapcsolja az én társadalmi-kulturális önazonosságának hermeneutikai elméletével és megpróbál egységes szempontot találni e jelenségkomplexum megítélése számára. Gondolatmenetünk alapfeltevése, hogy a bűntudat és az önazonosság meghatározott képzetei szorosan összefonódnak. A bűntudatban az ember a számára legsajátabb és másokkal is megosztott életösszefüggésekbe beilleszkedő önértelmezését, életmódját illetve egész jellemét tagadó hajlam tartós jelenlétével kell szembenézzen, amely esetenként a cselekedeteit eldöntő motívummá válhat. A bűn ebben az értelemben magán viseli a „nem autentikus lét”, a „hazug” egzisztencia sajátosságait. A bűnös ember a világban- való-lét és az együttlét formáiban is önmaga elvétésén túl az egymássalét másika számára is „látszat-formát”, „csalatkozást”, egyszóval „csapdát” rejt magában.

A BŰN-FENOMÉN

A bűn mint közkeletű erkölcsi fogalom és mint bűntudat jelen van a mindennapi beszéd-tapasztalat tudáskészletében, sőt az erkölcsi tudás döntő jelentőségű eleme, mozzanata. Eszerint a bűn mindenekelőtt a bűntudat jelzésében adott az ember számára. Az, amiről a bűntudat tudósít, az „szégyenletes tartozás”, „felelőtlenség”, „méltatlanság” vagy „elvetemültség”. Olyan magatartást jelöl, amely valamely jogos igénynek, kérésnek, vagy ráhagyatkozó elvárásnak nem *megfelelő*, azokat figyelmen kívül hagyja, elkerüli, elutasítja vagy éppenséggel a bennük kifejeződő reményt „kiaknázza”, „csapdába ejti”. Legáltalánosabb mindennapi formájában így a bűn a

társiasság és az együttérzés megtagadásával, a cserbenhagyással, a félrevezetéssel és a veszélyeztetéssel szinoním jelenség. Lényegében olyan passzív vagy aktív viszonyulás, amely értelmetlenné teszi, sőt visszájára fordítja az emberi együttélés morális dimenziójának, a törődő együttérző, együttműködő karakterét, egyszóval a közösségválló jelenlét biztonságát.

A bűn-fenoménnak a beszédben és a büntudatban megjelenő jelentését, mint a hermeneutikai tapasztalat számára adódó előzetes értelmet Martin Heidegger is felhasználta a *Lét és idő*ben a bűn lét-fogalmának előzetes analizéséhez. Az általa felidézett jelentésárnyalatok különösen figyelemre méltók a következők: „adós” vagyok; „van valami a rovásomon”; „vissza kell adnom valamit a másiknak, amire az jogosultan igényt tart”; „oka vagyok valaminek”; „alkalmat adtam valamire” stb.¹ Heidegger az itt említett jelenségnek a pusztán jogi jelentésárnyalatokon túli, morális-egzisztenciális értelmét hangsúlyozza, amikor nem a jogsértés szempontjából, hanem arra való tekintettel veszi számba őket, hogy „... a másik veszélyeztetve van egzisztenciájában, félre van vezetve, vagy éppenséggel egzisztenciája törést szenved.”² Mindez arra utal, hogy a legáltalánosabban, ontológiai értelemben a bűnösség nem csupán erkölcsi vagy jogi fogalom, hanem az ember egzisztenciájához tartozik, a jelenvalólét létmódja.

A BŰN EGZISZTENCIÁL-ONTOLÓGIAI ÉRTELME

Ha el szeretnénk érni, hogy a bűnről a mindennapi vélekedéseken, illetve a különféle vallási, erkölcsi és jogi felfogások vitáján túl is mondhassunk valamit, Heidegger egzisztenciál-ontológiai bűn-értelmezése, a maga maximumán általános, ám eredete szerint mégiscsak a gyakorlati filozófiából származtatott terminusaival termékeny kiindulópontot nyújthat.³ A *Lét és idő* egzisztenciál-ontológiai értelmezésében a bűn az ember sajátos létmódja. Ebben az értelmezésben a bűnös-lét belsőleg kapcsolódik a saját léthez való nem autentikus viszonyuláshoz, a lét értelmének, mint halál-felé-forduló létnek elrejtéséhez. A „bűnös” „formálisan egzisztenciális eszméjét” Heidegger

¹ Heidegger: *Lét és idő*. Ik. 474. o.

² Im. 475. o.

³ Franco Volpi a jelenvalólét struktúráit a praxis arisztotelészi felfogása és az azt hordozó kategóriák felől értelmezve kimutatta a heideggeri és az arisztotelészi kérdésfelvetés közötti szerkezeti, fogalmi és terminológiai párhuzamokat. Eszerint Heidegger húszas évekbeli Arisztotelész-interpretációjában, s ezen belül a Nikomachoszi etika értelmezésében a gyakorlati filozófiát az emberi élet, az jelenvaló lét ontológiájaként fogta fel. Franco Volpi: Ittlét mint praxis: Arisztotelész gyakorlati filozófiájának heideggeri elsajátítása és radikalizálása. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1991/4–5.

úgy határozta meg, mint „alap-oka lenni egy olyan létnek, amelyet valamilyen Nem határoz meg – azaz valamilyen semmisség alap-okának lenni”⁴. Eszerint a bűnös-lét nem valamilyen bűn elkövetésének a következménye, hanem a bűnös-lét képezi az alapját a bűnössé válásnak. A bűnről a lelkiismeret hívása által szerezhetünk tudomást, amely tudunkra adja, hogy az inautentikus létből vissza kell térnünk a legsajátabb létlehetőség szerinti, azaz az autentikus létezéshez. Az emberi jelenvaló lét autentikus és nem-autentikus lenni tudása Heideggernél a jelenvaló lét létében, mint önnön létlehetőségeihez viszonyuló létben megalapozott és nem hordoz semmilyen értékkülönbséget vagy erkölcsi minősítést. Mégis, az etikai interpretáció számára különösen fontos az a határozottság, amellyel a *Lét és idő* szerzője az emberi jelenvalólétnek az önnön legvégső lehetősége szerinti lennitudása melletti tudatos döntését megkülönbözteti az *Az-emberbe* való beleveszés inautentikus állapotától. Ez a mozzanat ugyanis olyan tudatosság-többlettel jár együtt, amely magában rejt egy meghatározott lét-értelem melletti döntés vagy a lét-értelemről való lemondás lényegi különbségét.

Formálisan a legsajátabb lenni-tudás nyitottsága, a *halál-felé-való-lét*, és az *Az-ember* személytelen köznapiságában működő követelményekre való ráhagyatkozás is hordozhat erkölcsi tartalmakat, vagy egyaránt távol eshet a külsődlegesnek tekintett erkölcsi követelményektől. Mindazonáltal az önnön legvégső lét-lehetőségével, mint saját lehetőséggel való szembenézés állandó és kíméletlen vállalása, kiváltképp pedig annak a lehetősége, hogy az „előreugró gondoskodásban” mások számára is elérhetővé teszi ezt az illúzióktól mentes őszinteséget és döntésre való nyitottságot, az erkölcsi magatartás előfeltételének tekinthető. Ezzel szemben a saját legvégső lét-lehetőség feltárásának elkerülése, a döntésről való lemondás és a személytelen köznapiságba való belefeledkezés, mindenféle erkölcsi eltévelyedés előzetes szerkezetét hordozza magában. Ha az ember mint jelenvalólét struktúrája a világba belevetett kivetítés és a jelenvalólét tulajdon létvégrehajtása szerint megértés, akkor az, ami az ember megértő létét jellemzi, azaz a létező felfedése vagy éppen elrejtése, áthatja az embernek a világgal való minden viszonyát. Heidegger szándékos ontológiai semlegessége ellenére az itt fellelhető etikai analógia Franco Volpi elemzései fényében egyáltalán nem tűnik véletlennek. Ezt hangsúlyozzák más kortárs gondolkodók, mint például Jean Grondin, aki szerint, „az önmagáért törődő ittléten alapuló filozófia egész kérdés-feltevése teljességgel etikai jellegű volt” vagy Christopher Macann véleménye, miszerint a „*das Manra* vonatkozó ... a felelősséget elhárító s anonimitásba burkolózó attitűddel szembeni ... kritika az egyik legmélyebb benyomást keltő hozzájárulás századunk etikai filozófiájához”⁵.

⁴ Im. 477. o.

⁵ Fehér M. István: Hermeneutika, etika, nyelvfilozófia. In: *Világosság*, 2003/5–6.

A bűn lét-fogalmának etikai tanulságait a következőképpen foglalhatjuk össze: 1. a bűnös vagy nem-bűnös lét az emberi egzisztencia sajátja, létmódja; 2. a bűnös lét alapja a létlehetőségek közötti folyamatos választás vagy a választás elhalasztása; 3. létlehetőségek között választani feltételezi azt, hogy az ember egy a maga számára uralhatatlan, világgá szerveződő jelentésegészben a hozzá hasonló lényekkel együtt, sajátmaga és társai létehez viszonyulva egzisztál: létlehetőségeit kivetíti/előre vetíti; 4. a választás szabadsága nemcsak azt jelenti, hogy a mindennapi létben képesek vagyunk célszerűen bánni a tárgyakkal és eszközökkel, vagy hogy döntünk az embertársainkhoz való viszonyulás felől, hanem azt is, hogy képesek vagyunk legvégső létlehetőségünkkel, végességünkkel számot vetve, vagy e számvetést folyamatosan elhalasztva élni. Mindent egybevetve megállapíthatjuk, hogy nem kevesebbről van itt szó, mint arról, hogy azt az adottságot, hogy az ember a felfedés módján van a világban, a világ és önmaga megnyitását, „az igazságban” való létet választja, vagy Az-emberben való feloldódás révén a felfedettet elfedi és a rejtettségben, a nem-igazságban létezik. A kettő közötti választás lehetőségét, mint a lelkiismeret hívását leírni és összekapcsolni a bűnös lét felismerésével, az emberi lét olyan értelmezését jelenti, amelyben az ön-tudatosság az emberi egzisztencia és egyben az ember erkölcsi lényének is központi mozzanata. Ez a fajta öntudatosság-fogalom Arisztotelész *Nikomachoszi etikájának gyakorlati okosság (frónészisz)* fogalmára vezethető vissza, amit Heidegger a „lelkiismeret” (*Gewissen*) terminussal fordított⁶.

A GYAKORLATI OKOSSÁG, A BŰN ÉS AZ EMBER SORSA

A gyakorlati okosság (*frónészisz*) Arisztotelésznél „gondolkodással párosult cselekvő, igaz lelki alkat, mely arra irányul, ami az embernek jó vagy rossz.”⁷, sőt miként további fejtegetéseiből kiderül, az alapvető erények is azáltal töltik be szerepüket, hogy elősegítik az okosság működését, vagy, ahogy Heideggerhez közelebb álló módon mondanánk, „éberen tartják a lelkiismeretet”⁸. Hasonlóképpen a „lelki rosszasság”, vagy heideggeri terminussal, a „bűnös lét” azáltal valóban káros, hogy megrontja a cselekvés céljára vonatkozó helyes gondolkodást⁹. Ez a különbségtétel alapvetően eldönti a jó

⁶ Vö: Volpi: Im.

⁷ Arisztotelész: *Nikomachoszi etika*. Bp., Európa. 1987. 1140b, 5., 162–163. o.

⁸ „Ebből magyarázható az is, hogy a mértékletességet (*szófrónésziné*) azért nevezzük így, mert „megmenti” az okosságot (*szóusza tén frónészin*). Éspedig éppen az ilyen természetű ítélőképességet „menti meg” Im., 1140b, 5., 163. o.

⁹ „Mert a cselekvés kiindulópontja mindig az a cél, amiért a cselekmény történik; ámde akit egyszer megront a gyönyör vagy a fájdalom érzése, az elől azonnal

élet és a jó cselekvés lehetőségét. Első látásra is nyilvánvaló, hogy mind a gyakorlati okosság, mind pedig a lelkiismeret minden etikai megfontolás középponti kategóriájának tekinthető, amelynek megléte vagy akárcsak „ébredése” is, a bűnös lét felismerésének és megítélésének előfeltétele, „nemléte”, korlátozottsága vagy „elszenderedése” pedig éppenséggel a bűnös lét állapota, illetve a bűnös cselekedet forrása. Heideggernél – írja Volpi – a lelkiismeret az a hely, ahol a jelenvalólét a maga autentikus lenni tudását tanúsítja, ahol késznek mutatkozik a lelkiismerettel-bírní-akarási diszpozíciójában és az eltökéltségben (*Entschlossenheit*) hallgatni saját lelkiismeretének hangjára, ott várható, hogy a létezés autentikus módon megvalósul. A korábban említett párhuzam jegyében Volpi analógiát lát a heideggeri és az arisztotelészi gondolat között: „Analóg módon Arisztotelésznel a *phronesisz* az a tudás, mely a *praxis*nak *eupraxiaként* való lehetséges megvalósulásának keretétül szolgáló horizontot konstituálja, s ekként az emberi élet – mely a maga egészében *praxis* – jó életként (*eu zen*) realizálódhat.”¹⁰

A bűnösség értelmezése szempontjából fontos megvizsgálni a gyakorlati okosság összetevőit és természetes változatait, a birtoklásában álló erények sajátzerűségét, valamint a vele szemben álló akadályokat és lehetséges változatainak elfajulását. A gyakorlati okosság összetevői közül kiemelt szerepet játszik a helyes megítélés képessége, a cél-eszköz viszonylatnak a helyzetbe való megfelelő belelátása, illetve a cselekvőnek önmagáról és a helyes élet egészéről való helyes tudása jegyében önmagával folytatott tanácskozás tökéletessége (*euboulia*). Mindez együtt eredményezi az adott szituációban a helyes látásmód irányába való megnyílast. A helyes cselekedet alapja ebben az értelemben tehát a cselekvő személynek önmaga és mások javát illető helyes tudása. A probléma összetettségéről világosabb képet kapunk, amennyiben számba vesszük a *fronésisz* erényének módosulásait, mint amilyenek a jó megfontolás, a *megértés*, a *belátás*, az *elnézés* és az *ügyesség*. Mindenik említett módosulat a helyes látásmód és az erkölcsi célok helyes követésének egy-egy aspektusát tartalmazza, amely az erkölcsi cél megvalósításának vagy elvételének lehetőségét hordja magában.

A *phronésisz*ben megnyilvánuló végcélra, a jóra való kitartó és fegyelmezett irányultság (*orexis*), végső soron pedig a jó lelki alkat szavatolja azt, hogy az erkölcsi cél, azaz a cselekvő és embertársai számára való jó megvalósulhat. Arisztotelész ugyanis a kifejtés minden mozzanatában rámutat, hogy ha a gyakorlati okosság a maga egészében nem is, de módosulatai a „fegyelmezetlen” és „rosszlelkű” ember által is megvalósíthatók, ám ebben az

eltűnik a kiindulópont, s az a tudat, hogy mindent ezért és emiatt kell választanunk és cselekednünk. Mert a lelki rosszasság mindig megrontja a kiindulópontot.” Im. 1140b, 5., 163. o.

¹⁰ Volpi: Im. 605. o.

esetben e módosulatoknak átlagos, felszínes vagy elfajzott formájával van dolgunk, amelyek éppen ellenkező eredményekhez vezetnek. Erre vonatkozólag különösen két arisztotelészi passzust találtunk megvilágító erejűnek, egyrészt a rosszlelkű ember mérlegeléséről „Mert például a fegyelmezetlen vagy rosszlelkű ember is bizonyára eléri mérlegelés útján azt, amit maga elé kitűz, tehát tulajdonképpen ő is helyesen fontolta meg a dolgát; emellett azonban őt nyilván nagy baj éri; pedig a helyes megfontolást valami jó dolognak tekintik.”¹¹, másrészt pedig az elvetemült ember ügyességéről: „Van egy képesség, amit ügyességnek neveznek; ez az a fajta képesség, hogy az ember a kitűzött célra irányuló dolgokat meg tudja cselekedni, és jól eltalálja őket. Ha a cél jó, akkor az ügyesség dicséretre méltó; ámde ha rossz, akkor az ügyesség agyafúrtság; ezért van az, hogy az okos embert is ügyesnek és agyafúrtnak szokták mondani. Az okosság ugyan nem azonos ezzel a képességgel, de nem is lehet el nélküle.”¹²

Éppen az erkölcsi okosságnak (a lelkiismeretnek) a helyes látásmóddal való benső kapcsolata a döntő jelentőségű hely Arisztotelész bűn-fogalmának és Heidegger belőle kiinduló ember-értelmezésének a megértéséhez. Eszerint, amint az erényes cselekedet kiindulópontja a végcél és a legfőbb jó képze, amely „másnak mint az erkölcsös embernek, nem jelenik meg”¹³, elvételének legfőbb oka is éppen abban keresendő, hogy „a lelki gonoszság elcsavarja az emberek eszét és tévelygést okoz bennük a cselekvésre vonatkozó kiindulópontok tekintetében”¹⁴. Következésképpen a bűn forrása a helyes látásmódra való képtelenség, a bezáródásra és elvakultságra való hajlam tartós jelenléte és esetenként a cselekedet döntő motívumává válása. Ebben az értelemben nem az egyes tett kötelezőként való elrendeltsége vagy a következményeket szem előtt tartó felelősségrevonás lehetősége a döntő, és nem is a belátás véletlenszerű hiányosságai vagy a pusztá tévedések. Úgy tűnik, hogy „bűn”-ről akkor beszélhetünk, ha a cselekvő személy világosan tudatában van a „jó” és a „rossz”, illetve teljesítményszerűen magára vonatkoztatva az „erény” és a „bűn” különbségének, de cselekvés közben a fájdalom, a szenvedély vagy az elvakultság egyéb motívumainak befolyása révén képtelen meglátni, hogy mi a helyes. Erről írja Gadamer az *Igazság és módszer* Arisztotelész-fejezetében, hogy: „A helyes látásnak az ellentéte nem a tévedés vagy a káprázat, hanem az elvakulás. Akit szenvedélyei kerítenek hatalmukba, az az adott szituációban egyszerre csak képtelen meglátni, hogy mi a helyes. Úgyszólván elvesztette önmaga irányítását, s ezzel a helyességet,

¹¹ Arisztotelész: Im. 170. o.

¹² Im. 175. o.

¹³ Im. 175. o.

¹⁴ Uo.

azaz a helyes irányítottságot, s neki, akit a szenvedélyek dialektikája sodor magával, az látszik helyesnek, amit a szenvedély diktál.”¹⁵

Az így értelmezett *bűnösség* esetén a személy lemond a következetes értelemfeltárás, a helyes látás igényéről, elvesztve önmaga helyes irányítottságát, aránytalanul előtérbe helyezi az azonnali és rész-célokat, nem vállalja az állhatatossággal járó megpróbáltatásokat, vagy ügyességét gátlástalanul és az eredeti erkölcsi célok figyelembe vétele nélkül, sőt azokkal szembenálló módon gyakorolja. Jellegzetes megjelenési formáik szerint ezek a cselekedetek az elvakultság, az aránytalanság/mértéktelenség, a gyávaság vagy éppen a gátlástalan agyafúrtság esetei. Ezek során a személy, feladva az önmagára és másokra nézve helyes élet mint egész szerinti mérlegelés, illetve az erre való irányultság igényét, átadja magát a szenvedély, a részleges és azonnali siker, a kockázatmentesség, vagy a feltétlen önérvényesítés motívumainak. Éppen az önérvényesítés feltétlen és gátlástalan felülkerekedése hordozza az erkölcsi tudás *ügyesség*-nek nevezett változatában a cselekedet megrontásának a lehetőségét. Olyan ember képessége ez, aki erkölcsi tudása révén észreveszi a számára előnyöst, és minden helyzetben megtalálja a kiutat, de tudását gátlástalanul és erkölcsi célok követése nélkül gyakorolja. Az ilyen ember megnevezésére használja Arisztotelész a *deinosz* kifejezést, ami egyszerre jelent „csodálni valóan ügyest” és „szörnyűt” is, ugyanis Gadamer megfogalmazásával élve: „Semmi sincs oly ijesztő, olyan félelmetes, sőt szörnyű, mint amikor zseniális képességeket rosszra használnak.”¹⁶

Az arisztotelészi etikának, mint „az ember világban való léte ontológiájának” Heideggerre gyakorolt tartós hatását bizonyítja az a tény is, hogy a *deinosz* terminusa a kései Heidegger *Bevezetés a metafizikába* című művében ismét felbukkant az embernek, „a leghátborzongatóbban otthontalan” (*deinotaton*)-ként való értelmezésében. Bár a *Lét és idő* és a *Bevezetés a metafizikába* Heideggere sok tekintetben eltérő álláspontot képvisel, az embernek *deinon*ként, sőt *deinotaton*ként való jellemzése¹⁷, megőríz valamit a jelenvalólét alapvető bűnösségének a gondolatából. A *Lét és időben* ugyanis a *szorongás* kinyilvánítja a jelenvalólét meghatározatlanságát a „*hátborzongató idegenséget*” és „*nem-otthon-létet*”, és ezáltal „...visszarántja a jelenvalólétet a „világ”-ban való hanyatló feloldódásából”¹⁸, azaz a magától értetődő mindennapi „otthon-lét” megnyugtató magabiztosságából. Ez a mozzanat

¹⁵ Gadamer: *Igazság és módszer*. Bp., Gondolat. 1984. 227. o.

¹⁶ *Im.* 228. o.

¹⁷ Ez itt rettentőt, hatalmasat és mindent lebíró működést, azaz erőszakot és hárborzongató otthontalanságot jelent, sőt leghatalmasabbat, legerőszakosabbat és leghátborzongatóbban otthontalant. Vö: Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Bp., Ikon. 1995. 76.–78. o.

¹⁸ Heidegger: *Lét és idő*. I. k. 344. o.

már előlegezi a bűnös létet feltáró lelkiismeret hívását, amennyiben „a jelenvalólétben a legsajátabb lenni-tudáshoz *viszonyuló létet*, vagyis az önmagát-választás és -megragadás szabadságára *való szabad létet* nyilvánítja ki.”¹⁹

Ehhez képest a *Bevezetés a metafizikába* deinotaton-értelmezése sokkal gazdagabb. Heidegger öregkori fejtegetése szerint, az ember az, aki a mindent lebíró működésnek (*a létezőnek*) kitett, de azon belül ő maga az is, aki erőszaktevévként létezik, amennyiben „az önmagában gördülő életet kitépi a maga rendjéből”, s kimeréskedik a számára otthonos lét határain túlra, „a mindent lebíró működés valamennyi területére”²⁰. Hátborzongató otthontalansága éppen abban áll, hogy „minden útján kiúttalanként, az otthonra való minden vonatkozásából kipenderül és rátelepül a romlás...”. Ez azt jelenti, hogy nemcsak a természetben, hanem a jelenvalólét történelmi helyén (*a polisban*) erőszaktevékként, alkotókként és tevőkként kiemelkedők is (az uralkodók, költők, gondolkodók, papok), város és hely nélkül magányosak és otthonatlanok, miközben minden szabályozottságot és fölépített illeszkedést nekik kell megalapozniuk.

Az arisztotelészi örökség feldolgozása ellenére Heideggernél tehát nincs semmilyen lényeges különbség a gyakorlati okosság, annak módosulatai és elfajzott változatai között, ugyanis az ő ontológiai szemlélete számára mindezek együtt képezik az emberi jelenvalólét létmódját. Éppen ezért bármennyire fontosak is a bűn-fogalom értelmezéshez azok az előzetesség struktúrák, amelyeket a felfedő és az elrejtő attitűd/irányultság feltárása nyújt számunkra, a bűn mibenlétének és emberi vonatkozásainak a megvilágításához el kell hagyni az ontológiai kérdésfelvetés körét. Ezt a fordulatot részben éppen a heideggeri kérdésfelvetés kritikája folytán Emmanuel Lévinas felelősségetikája valósította meg.

A DEINON LÉTELMÉLETI PERSPEKTÍVÁJÁTÓL VALÓ SZABADULÁS

A Heidegger által Arisztotelész nyomán feltárt emberi ontológiai struktúrákat Lévinas kiegészíti a társiasság új, alapvetően etikai értelmezésével. Filozófiájában Lévinas arra tesz kísérletet, hogy az emberek közötti erkölcsi köteleket minden előzetes ontológiai, szociális vagy deontológiai adottságtól függetlenül, személyes felelősségvállalásként alapozza meg. Az erre irányuló törekvés során állandóan szembesülnie kell Heidegger fundamentálonológiai kérdésfelvetésével. Ennek a heideggeri örökséggel való számvetésnek egyik legismertebb dokumentuma a *Fundamentális-e az ontológia?* című tanulmány, amely a filozófiai gondolkodásnak egy újabb, etikai viszonyokra

¹⁹ Im. 343. o.

²⁰ Vajda Mihály: Alapvető szavak. In: Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Ik.

alapozott felfogását körvonalazza. Levinas nem tagadja az ontológiai megközelítés jelentőségét a megértés filozófia alapjainak mindenféle szubjektivizmusmal szembeni biztosításában. Egyrészt elismeri Heidegger érdemeit az ember mint egész világon belüli léte tényszerűségének megragadásában, másrészt viszont, a megértés helyett a másik emberrel való társas viszonyt és annak példaszerű kifejeződési formáit, a *megszólítást*, illetve az emberi arcnak a Végtelennel való érintkezését állítja a filozófia középpontjába.

Levinas számára a másikkal való viszony nem ontológia, és nem is a megértésen alapszik, hanem olyan, a megértéshez képest elsődleges módozatokra épül, mint a „találkozás” és a találkozás „kifejezései”, így például az „üdvözlés” (vagy az üdvözlés visszautasítása), a „megszólítás” (és „megszólítotttság”), a „hozzá folyamodás”, „hozzá beszélés”, „társsá válás”. Ezt a másikhoz fűződő köteleket, ami nem a megjelenítésre/megértésre és nem is birtoklásra/hatalomra, hanem a *megszólításra* vezethető vissza, Lévinas *vallásnak* nevezi anélkül, hogy teológiai vagy misztikus értelmet tulajdonítana neki. A vallás a létezőhöz mint olyanhoz való viszonyulás. Az itt megragadott viszony elsődlegesen erkölcsi jellegét és differenciális értelmét kiválóan összefoglalja az említett mű egyik passzusa. Eszerint: „mindenekelőtt arról [van szó]²¹, hogy egy olyan helyet találjunk, ahonnan az ember immár nem a lét horizontjának szemszögéből lehet érdekes számunkra, azaz nem adja át magát hatalmunknak. A létező, mint létező (és nem mint az egyetemes lét megtestesülése) csak olyan viszonyban képes létezni, melyben beszélnek hozzá. A létező maga az ember, s az ember csak mint közelálló (*prochain*) érhető el. Mint arc.”²² A lételméleti perspektívától, azaz az elvont értelem perspektívájától való szabadulás éppen azért fontos Lévinas számára, mert az a létezőhöz a lét horizontján viszonyulva, nem megszólítja, hanem csupán megnevezi a létezőt, ezáltal részlegesen tagadja és erőszakot követ el vele szemben. A így megfogalmazódó gondolatban ismét felmerülnek az ember, mint *deinon* heideggeri értelmének mozzanatai: az ész, mint uralom, a racionalitás mint tárgyak fölötti hatalom, az értelem mint cselvetés, a szellemnek és valóságának a küzdelemben való megnyilvánulása stb.

Míg az arccal fennálló (etikai) viszony az összetartozás eseménye: *beszéd*, az ontológiai viszony a dolgokhoz való viszony, amelyben a létezőket meg lehet lepni a lét, vagyis egy olyan totalitás felől, amely jelentést kölcsönöz nekik. Éppen e kétféle viszony különbségének a kidolgozása képezi Lévinas korai főművének, a *Teljesség és végtelennek* is a tárgyát, amely a *teljesség*-et mint a létnek a háborúban megmutakozó oldalát azonosítja, míg a másik lenni hagyása a beszédviszonyban nyer kifejezést, amely megőrzi az ént a

²¹ A szerző megjegyzése. (szerk.)

²² Lévinas: *Nyelv és közelség*. Pécs, Tanulmány/Jelenkor Kiadó. 1997. 13. o.

transzcendenciában. A Lévinas által a heideggeri lét-filozófiával szemben megnyitott újabb gondolatösszefüggésben a bűnértelmezés jelentősen módosul. Ebben az összefüggésben a beszéd redukálhatatlan, és a jó vagy rossz különbségtételt megelőző dimenziója kerül előtérbe a bűnértelmezés kiindulópontjaként. Ezzel Lévinas közelebb kerül Heidegger antik előképéhez, a Platón antiszofista iskolájában nevelkedett Arisztotelészhez, de egyszerűs-mind az emberi méltóság redukálhatatlanságát hirdető kanti filozófiához is.

Ha az autentikus emberi viszony a másiknak „szemtől szembeni”, vagyis „az arc felől való” megközelítése és ha ez az eredeti viszonyulás a megszólításban és a beszédben, a másikhoz való odafordulás szituációjában rajzolódik ki, akkor a bűn is itt ebben a viszonyban fedezhető fel, mint a saját bűnös lét felismerése, illetve mint e viszony jellegzetes és szándékos eltorzítása. Mielőtt az eltorzítás jellegzetes eseteire kitérnénk, fontosnak tartjuk kihangsúlyozni azt a Heideggerre utaló alapgondolatot, miszerint az átlagos mindennapiságban létező ember, az általában vett lét (egy teljesség) felől közelít a létezőhöz, s aki a létezőt ily módon elnyomja és birtokolja, az ontológiai *egoizmus* talaján áll, vagyis a szabadságnak az etikával szembeni elsőbbségét valószínűsíti meg. Ezzel szemben a Másiknak a végtelen helyeként való felfedezése, olyan valakit állít elé, aki fölött nem lehet hatalmunk, és aki határt szab önérvényesítésünknek, spontaneitásunknak. Következésképpen az a mód, ahogyan a személy felfedezi szabadságát, egyszerűs-mind önmaga bűnösségének is a felfedezése.

Az etikai viszonyhoz való „felemelkedés” éppen abban áll, hogy a másikat megszólítjuk, hogy beszéljünk hozzá, és e beszédhez a jelenlétét igényeljük. A közelállóhoz való beszéd éppen ezért nem lehet bármilyen beszéd, ugyanis a beszélgetőtárs szintén megteheti, hogy fondorlatosan bánik a közelállójával, amint ezt a retorika példája is igazolja. A retorikus megközelítés lehetősége, amely minden beszédben benne rejlik olyan tendencia, amely ellenáll a beszéd tulajdonképpeni, autentikus céljának és „pedagógiává”, „demagógiává” vagy „szellemidézéssé” torzítja azt. Az eltorzított beszéd, bár nem az arc felől, hanem „kerülő úton” közelíti meg a másikat, mindazonáltal beszéd, s mint ilyen Lévinas megfogalmazása szerint, a másik felé halad és „az ő beleegyezését sürgeti”. Ebből világossá válik, hogy éppen abban áll a *propaganda*, a *hízelgés* vagy a *dipломácia* megtévesztő, kisajátító jellege, hogy a másik szabadságát mint természetet szemléli és nem tiszteletének, hanem mesterségének tárgyává teszi. Az eltorzított beszéd ily módon nem az igazságosság, az arcban való megjelenítődés, kifejeződés alkalmá, hanem éppen ellenkezőleg, az arc megkerülése, fondorlat, hatalom és kihasználás, egyszerűs-mind olyan kommunikáció, ahol a felek nincsenek jelen a saját üzeneteikben.

Az etikai viszony, a beszéd retorikai formáival ellentétben, az arcban való kifejeződés transzcendenciájában áll elő. Az arc a Végtelen megnyilvánulásának helye, az abszolút más, a tartalmazhatatlan, ami nem enged a birtok-

lási vágnak, a hatalomnak. A kifejeződő lét e megnyilvánulásában a másik mássága számkivetétként, idegenként, meztelenként és nyomorúságosként jelentkezik. Az arc epifániája a könyörgő és követelő tekintet, amelyben felismerjük a másikat, a másik éhségét, ami oly módon szólít meg, hogy elkerülhetetlenül válaszolnunk kell e megszólításra. A megszólítottság megszüntethetetlen felelősséget állít elénk azáltal, hogy előhívja a jóra való szabadságunkat. Lévinas a kiáltó szükség általi megszólítotttság és a jóra való szabadság felelősségének feszültségterében fogalmazza újra a bűn radikálisan új, abszolút értelmét Jochanan Rabbi *Szünhedrin* traktátusának szavaival: „Az embereket táplálék nélkül hagyni olyan bűn, amelyet semmiféle körülmény sem enyhít; nem alkalmazható rá akart és akaratlan különbsége”²³. A bűn az itt említett értelemben tehát a másik „nyomorúságával és fennségével” való szembesülés és az általuk sürgetett jóság elmulasztása, erre való szabadságunk elrejtése vagy visszautasítása.

ONTOLÓGIA, SZOCIALITÁS ÉS ÖNAZONOSSÁG

A bűn fundamentálonológiai és elementáretikai értelmezéséből származó tanulságok termékeny kiindulópontot jelentenek a bűn társadalmi-közösségi értelemeinek és a személy önazonossága szempontjából játszott szerepének a vizsgálatához. Amint az az említett elemzésekből kikövetkeztethető, a bűn társadalmi-közösségi értelemben azért rendkívül káros, mert általa a személy megtagadja a társadalmi jelenléte által megalapozott elvárásokat, sőt akár tudatosan vissza is él (stratégiai eszközökként kihasználja) az ilyen elvárásokhoz kötődő érdekeltségeket, egyszóval erőszakot tesz a szokványos és a nem-veszélyeztetett módján létező társadalmi viszonyokon. Visszavonja magát e viszonyokból, miközben másokat is kivet belőlük.

A bűnt az önazonosság összefüggésében tárgyalni azt feltételezi, hogy a bűnt nem pusztán létállapotként vagy lenni tudásként vizsgáljuk, hanem rákérdüzünk a személynek önnön létállapotához, végső soron saját magához való viszonyára is. Az önazonosság morális kereteinek és az énért viselt felelősségnek a kérdéseit Charles Taylor dolgozta ki, figyelembe véve a gondolkodás arisztotelészi és heideggeri örökségét is²⁴. Eszerint a személy nem csupán *de facto* bizonyos fajtájú létező, bizonyos adott vágyakkal és törekvésekkel, hanem valamiképpen „rajta áll”, hogy milyen létezővé válik. A személy

²³ Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. Pécs, Jelenkor. 1999. 167. o.

²⁴ Vö: Charles Taylor: Responsibility for the Self. In: Amélie Oksenberg Rorty (szerk.): *The Identity of Persons*. LA, Berkley, London, University of California Press. 1976. valamint Charles Taylor: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge/Massachusetts, Harvard UP. 1989.

tehát egyszersmind olyan alany, aki felteheti a *de jure* kérdést: valóban az akarok-e lenni, ami most vagyok? Mindezt csupán azért lehet értelmes kérdésfelvetés, mert, miként azt Taylor megállapítja: „az emberi szubjektumok képesek önnön mivoltuk értékelésére, és amilyen mértékben képesek formálni magukat ebben az értékelésben, felelősek önnön mivoltukért.”²⁵

A bűnnek az öntudattal való összefüggéséről megfogalmazott korábbi feltevésünk valamint a fundamentálonológiai és az elementáretikai bűnelemzés tanulságai rámutattak, hogy a bűntudat hozzájárul a személy morális öntudatának a kialakításához. Az öntudat ebben az értelemben mindig egyszersmind feltételezi a morális öntudatot, az értékelés (önértékelés), megítélés képességét, mégpedig olyan értékelését, amely nem csupán az egyes vágyak, célkitűzések összeegyeztethetőségére vonatkozik, hanem azokat minőségi és morális értelemben is osztályozza. Ez utóbbi képességet nevezi Taylor „erős értékelésnek”, amely a vágyakat a jó–rossz, érdemes–érdemtelen, erényes–romlott vagy magasabbrendű–alacsonyabbrendű minősítések szerint ítéli meg. Az értékelő szemlélet a tettet egy életmódhoz tartozóként azonosítja, és értékelésében annak előzetes ismeretére is tekintettel van, hogy a személy milyen ember kíván lenni. Az önkép tehát, mint kíváncsatos jövő-kép, meghatározó szerepet játszik a készletések és alternatívák rangsorolásában, a kompatibilitások és inkompatibilitások megállapításában, amelyek ebből a szempontból sohasem lehetnek esetlegesek. Az értékelő szemléletnek az életmódhoz és a jó élet személyes eszméjéhez fűződő benső kapcsolatát Taylor a következőképpen fogalmazza meg: „Valamely hajlamot vagy kíváncságot értékesebbként, nemesebbként vagy integráltabbként stb. jellemezni, mint másokat, annyit tesz, mint az általa kifejezett és igazolt élet milyenségének vagy minőségének terminusaiban beszélni róla.”²⁶

Heidegger, Lévinas vagy Arisztotelész álláspontjának áttekintése után, akik lényeges szempontokat kínáltak az ember világban való léte ontológiai és etikai alapszerkezetének megértéséhez és a bűn-felfogás számára való hasznosításához, éppen azért tartjuk elengedhetetlenül fontosnak itt Taylor identitás-felfogásának számbavételét, mert ez rámutat az ember erkölcsi magatartását és ítéleteit meghatározó alapeszmék társadalmi-kulturális eredetére. Taylor szerint a beszéd, a cselekvés és a közösség hétköznapi gyakorlati életének összefonódása szolgáltatja azokat a „kereteket”, amelyek erkölcsi ítéleteink, intuícióink, válaszaink és általában morális egzisztenciánk explicit vagy implicit hátterét képezik; e „keretek” nélkül cselekedni teljesen lehetetlen számunkra, vagy másképpen megfogalmazva, azok a horizontok, amelyek belől az életünket éljük és amelyek értelmet adnak neki, erős kvalitatív

²⁵ Im. 282. o.

²⁶ Im. 288. o.

értékeléseket foglalnak magukban; az ilyen erősen kvalitatív horizontokon belüli élet az emberi cselekvőképesség konstitutív vonása. „Önazonosságomat azok az elkötelezettségek és azonosulások határozzák meg, amelyek keretet vagy horizontot szolgáltatnak ahhoz, hogy esetről-esetre megpróbáljam meghatározni, hogy mi jó vagy értékes, mit kell tenni, vagy mi az, amihez hozzájárulok vagy amit ellenzek. Más szóval, ez az a horizont, amelyen belül képes vagyok állást foglalni.”²⁷ Aki képtelen kívánságainak értékelésére, vagy csupán egyszerű összehasonlításukra és mérlegelésükre képes, abból hiányzik a mélység és állandó karakter ahhoz, hogy potenciális beszélgetőtársá, azaz az emberek közösségében potenciális partnerré váljon, akár barátként, szeretőként, bizalmasként vagy bárki más szerepében. Enélkül senki sem tekinthető normális emberi lénynek.

Ha Taylor gondolatmenetét összevetjük a bűnről alkotott eddigi fogalmainkkal, megállapítható, hogy a „bűnös állapotnak” a személy léte meghatározó vonásává válása egyszersmind azzal fenyeget, hogy a személy elveszti önmeghatározásának azokat a támpontjait, amelyek a másokkal való együttléte konkrét lehetőségeiből adódtak számára. Ezekben az esetekben az önmagára vállalt egyéni és társas önazonosság eszményétől való eltávolodás és meghasonlás különböző fokozataival találkozunk, amelyeknek külső következményei és szubjektív visszhangja (a bűntudat) egyaránt arra késztetik a személyt, hogy szembesüljön a vállalt önazonossággal. Az önértelmezésbeli kognitív disszonancia feloldása és az önazonosság támpontjainak visszaszerzése vagy a lelkiismeret hívására adott pozitív válaszzsal, a bűnös állapot megszüntetésével, vagy új, a bűn-tapasztalatot integráló, megváltozott öndefiníció kialakításával lehetséges. Az öndefiníció, amint azt Taylor elemzései megmutatják, elszakíthatatlan a személy morális (ön)értékelésétől és a társadalmi közösségben betöltött szerepétől: „Az, hogy tudod, ki vagy, azt jelenti, hogy tájékozott vagy a «morális térben», abban a térben, amelyben felmerül, hogy mi a jó vagy rossz, mi az, amit érdemes megtenni, és mi az, amit nem, minek van jelentősége, értelme számodra és mi triviális és másodrendű.”²⁸

A bűn értelmezésével, a bűntudattal, illetve a bűnös állapot megszüntetésével, vagy a bűn-tapasztalatnak, mint élettapasztalatnak megfelelő új öndefiníció kialakításával kapcsolatos kérdések felvetik nemcsak a személy értéklő magatartásának, hanem az értékelés alapját képező erős értékelések megváltoztatásának a problémáját is. Bár Taylort magát nem foglalkoztatja kiemelten a bűn kérdése, az a mód, ahogyan az énért viselt felelősséggel kapcsolatosan felveti az értékelés alapjainak és az újraértékelés lehetőségének a kérdéseit, ismét előtérbe állítja számunkra a *fronészisz* arisztotelészi

²⁷ Im. 27. o.

²⁸ Im. 28. o.

fogalmát, amely, mint láttuk, kiváló alapot szolgáltatott a bűn értelmezéséhez. Eszerint az erkölcsi mérlegelés sose lehet problémátlan, algoritmizált döntés, ugyanis az értékelés alapjai, amelyek döntő módon meghatározzák a cselekvés célját sohasem adottak közvetlenül a szituációban. Taylor idevágó megfogalmazása akár a Nikomakhoszi etika hatodik könyvéhez írott lábjegyzet is lehetne: „Éppen a legmélyebb értékelések a legkevésbé világosak, legkevésbé artikuláltak, legkönnyebben válhatnak illúzió és elferdítés tárgyává. Ezek állnak legközelebb ahhoz, ami én mint alany vagyok, abban az értelemben, hogy tőlük megfosztva összeomlanék mint személy, és ezek a legnehezebben tisztázhatók számomra.” Mindaz, amit Taylor az énért viselt felelősség kapcsán az értékek radikális újraértékelésben felmerülő problémákról ír, megfelelő átértelmezéssel alkalmas az erkölcsi okosság (*frónészisz*) szempontjának elvételéből származó bűn problémájának a továbbgondolására.

Ellentétben minden olyan felfogással, amely a szabálysértést vagy az elfogadott követelményekkel való szembehelyezkedést egyértelműen bűnnek tekinti, Taylor elfogadja azt a tényt, hogy adott esetben szükség lehet az alapvető értékek radikális újraértékelésére. Az énért viselt felelősség szerinte éppen azt jelenti, hogy megértjük azt a heideggeri gondolatot, hogy a jelenvalólét léte az, ami kérdéses létében, hogy az általunk megvalósítandó létező az, ami állandóan kérdéses. Ily módon időnként fel kell tenni a kérdést: „Újra kellene-e értékelnem a legalapvetőbb értékeimet? Megértettem-e igazán, mi lényeges az identitásom számára? Meghatároztam-e, hogy mit érzek a legmagasabbrendű életmódnak?”²⁹ Az adott követelményekre való formális ráhagyatkozás helyett meg kell értenünk azt, hogy az értékelésben mindig helyet kap az újraértékelés is. El kell fogadnunk, hogy nem a kidolgozott terminusok szerinti megítélés a döntő, hogy nem rendelkezünk, nem rendelkezhetünk az újraértékelés terminusaival, ugyanis a radikális újraértékelésekben éppen a legalapvetőbb terminusok a kérdésesek, amelyek szerint más értékeléseket megvalósítanak. Mivel ilyenkor nincs olyan rendelkezésre álló metanyelv, amelyben az ellentétes önértelmezések felbecsülhetők, az újraértékelés a rendelkezésre álló formulákkal kell megtörténjen, de maximálisan figyelve arra, amit e formulák artikulálni hivatottak és készen arra, hogy a helyzet megítélésébe bármilyen olyan változást igénylő tendenciának vagy újító kategóriakészletnek helyet adjanak, amely az ihletben felkínálkozik, és amelyben a konkrét állapot szemlélhető. Taylor olyan partikuláris és az általunk tárgyalt büntudattal érintkező eseteket ajánl figyelmünkbe itt, mint az aktuális értékszempontok által szorgalmazott nyugtalanító dolgok, vagy korábbi, megrögzött értékelések miatt érzett büntudat, illetve megvetés olyan emberekkel kapcsolatban akiket utólag rendben levőknek és tiszteltetre

²⁹ Im. 296. o.

méltónak érzünk. Voltaképpen ez a radikális önreflexió alkalma, egy olyan reflexióé, amely a legteljesebben és legmélyebben, ám mindenféle előzetes minta nélkül kötelezi el az ént, éppen ezért ezt a reflexiót Taylor Polányi Károly „személyes tudásának” mintájára *személyes reflexiónak* nevezi. A személyes reflexió egy erős értelemben vett önmegfejtés, mivel ebben a reflexióban éppen az én az, ami kérdéses.

Az én kérdésességének a tudatosítása, valamint az erős értelemben vett önmegfejtésre törekvés képezi a büntudat legtermékenyebb mozzanatát, önmagunkért vállalt felelősségünk garanciáját. A bűn fundamentálistológiai, arisztotelészi, elementáretikai és a társadalmi-kulturális önazonosság szempontjából való megközelítése ugyanennek a problémának egy-egy lényeges oldalát állítja előtérbe, anélkül azonban, hogy egy újabb, „magasabb” elméletbe integrálható lenne. Mégis, a kifejtés során az eltérő elméleti háttér elkerülhetetlen különbségein túl, mint közvetítő közös terminus mutatkozik az arisztotelészi *phronészisz*, az erkölcsi szándék által motivált ember cselekvő öntapasztalása, lelkiismerete. Ez az a képesség, amelyben folytonosan kifejeződik, megőrződik és időről-időre megújul az embernek önmaga és embertársai javáról kialakított aktív tudása, és ugyancsak ez képezi az önazonosságnak azt a legbenső fórumát, amely képes felismerni, megítélni és elkerülni a bűnt, sőt, képes felismerni és felülvizsgálni saját megmerevedett kategóriáit is. Következésképpen ki-ki önmaga e belső lényéhez fordul, mikor felteszi magának a kérdést: *miképpen vagyok én bűnös és mit jelent a bűn?* Ha egyáltalán felteszi a kérdést, úgy meg is fogja tudni válaszolni azt.